

中世の詩精神

— 宗教的世界観の呪縛とそれからの解放 —

井 手 恒 雄

中世の詩精神とは何か—

これが、中世文芸の研究にたずさわるわたくしのかねてからの重要関心事であるが、ここではその中世の詩精神の問題を、すこしちがった角度から考えてみたい。

ちがった角度から、というのは、中世文芸ならぬ近世文芸の立場からということであるが、くわしくいえばこうである。

わたくしは、自分の持論として、中世文芸の中世文芸たる所以の詩精神は、時代の支配的イデオロギーである仏教的世界観と人間精神との対立葛藤の所産であると信じているのであるが、容易に多数の人の同意を得ないまま今日に至っている。そもそも仏教的世界観と人間精神とが相容れないものであると始めから決めてかかるのが甚だしい独断である、というような非難が圧倒的なのである。わたくしは、中世の作家たちが仏教的世界観の重圧のもとで、人間の人間たる所以の精神の自由を守り、それをぎりぎりのところで和歌や連歌の作品として表現した事実には尊敬の念を禁じ得ないのであるが、世間の常識は、逆に文芸上の傑作を生んだとみずから信じる仏教に対して、精一ぱいの感謝を捧げることを惜

しまないのである。

仏教的世界観からの解放、というような言い方自体が、ある人々には冒瀆的な印象を与えるのであろう、仕方のないことであると、なかば諦めかけたところに、ふとわたくしの目にとまったものがある。

暉峻康隆氏の日本古典文学大系『蕪村集』巻頭の解説の中に見える蕪村の論がそれであるが、暉峻氏はその中で次のようにいわれる。

「いうならば宗教的呪縛から解放された人間性の魅力、それが天明文学の一般的特色といえよう。」（一八ページ）

宗教的呪縛、それからの人間性の解放—。

都合のよいことばが、あればあるものである。

天明文学の一般的特色が宗教的呪縛から解放された人間性の魅力にあるというのは、近世文芸研究者の間では常識であって、何も暉峻氏の創見でも何でもないのであるかもしれない。もしそうであるなら一層都合がよい。仏教的世界観からの解放という言い方自体が奇異に感ぜられがちな世界に、その常識が示唆を投げかける。

宗教的呪縛からの人間性の解放ということが、何らの抵

抗なく語られる別の立場から、わたくしは当面の課題を眺めてみたいと思うのである。世間には学問の論の進め方の巧みな人があって、これはと思う他人の論説を引いて、いうならばそれにおおさつて、自分の意見を展開していく。それにならうてわたくしもここで暉峻氏の蕪村の論を借りて、それに乗じて私見を繰りひろげてみたいと思うのである。

もちろんわたくしは、暉峻氏の論に何から何まで追隨するわけではない。端的に言つて、暉峻氏の論の蕪村に関する部分には全面的に賛成であるが、その蕪村論の引き合いに出される芭蕉に関する部分については、そうではない。そうではないところにわたくしの中世の詩精神の論のポイントがあるわけであるが、いずれにせよわたくしは暉峻氏の蕪村の論そのものを問題にしなければならぬわけではない。ただ「宗教的呪縛」というような、自分に都合のよいことばを含む同氏の論を手がかりにして、自分自身の考えをのべてみたいのである。その論を利用していただくについては、非礼にわたる点の多いであろうことを、あらかじめ同氏にお詫びしておきたい。

二

暉峻氏の蕪村の論を、順を追うて見ながら、私見を述べてみたい。

同氏は蕪村を芭蕉と対比して、次のように言われる――

「自我を放棄して自然に同化しようとするストイックな芭蕉の詩精神は、芭蕉自身が『笈の小文』で語っているように、わが国においては、西行の和歌、雪舟の絵、宗祇の連歌、利休の茶に貫道する精神であり、そしてそれは、中世の現実とマッチした仏教

的世界観の所産であつた。芭蕉における感性を絶した『さび』の美学は、そういうきわめてストイックな、きわめて反社会的な生活をはかにしてはありえないものであつた。封建社会において、俳諧が階級をこえた民衆詩として栄えたのは、一さいのわずらわしい封建性を拒否する、その反社会的な自然詩的性格のゆえであつた、とわたしは思う。その意味において蕪村の芸術もまた反社会的であつた。しかし、それにもかかわらず、この二人の生活態度は、根本的にことなっている。ストイックな芭蕉に対して、蕪村は高踏的なエピキュリアンであつた。」(一五―六ページ)

蕪村が一箇のエピキュリアンであつたことは事実であると思う。芭蕉がそれと対照的にきわめてストイックな存在であつたというのはどうであらうか。そこには、はじめからあまりにも対照的なものが求められているきらいはないであらうか。芭蕉はたしかにストイックであつた。しかしそのストイックであつたということの意味は、別に考えられねばならないのではなからうか。芭蕉の詩精神が西行、雪舟、宗祇、利休等の芸術精神につながるものであり、それが中世の仏教的世界観の所産であるというようなことは、今日誰でもが信じていることであり、何も暉峻氏だけをとかくいうべき筋合のものでもないと思われるが、いずれにせよそういう常識も疑つてみる必要があるのではあるまいか。

わたくし自身の見解をあらかじめ結論的に言うと、芭蕉がストイックであつたということの意味、あるいは芭蕉におけるストイシズムの意味は、こうであると思う。

芭蕉は、伝えられるように、臨終の折までいわゆる風雅の道を断ちがたい「妄執」と観じて恥じていた。今日からは日本のすぐれた芸術と考えられる俳諧も、彼の時代の、あるいは彼の時代ま

での、より高いと信ぜられた宗教的立場からみれば、「妄執」にすぎなかった。ストイズムというものが彼にあったとすれば、それは彼をいわゆる風雅の道へはげますものではなく、むしろ逆に彼を制約するものであったようである。彼の芸術は、そのストイズムの所産であるというよりむしろ、そのストイズムとの何らかの対立関係の所産であったようである。かれにおけるストイズムは、わたくしにいわせればすなわち彼の中世仏教風の教養である。彼の仏教的教養は、彼自身の俳諧生活を軽視し、いわゆる風雅を「妄執」視するてい、のストイズムであった。彼の詩人としての一生は、その偏った仏教的教養との内部闘争のそれであった。彼の生涯の芸術は、その内部闘争の所産であった。彼の作品を支えるものは、普通常識的に考えられるように中世風の仏教的世界観ではなく、逆にその仏教的世界観と対立抗争するところの人間精神であった。

わたくしがここで暉峻氏の論に対して、自分自身の結論を打ち出すわけは、こうである。

わたくしの最大の関心事は中世の詩精神とは何かということであって、中世の作家ならぬ芭蕉や蕪村のときは、その意味では問題外でさえある。蕪村乃至芭蕉に関する近世文芸研究者の議論のときは念頭に置かず、ただ中世の作家・作品に関する中世文芸研究者の論のあれこれを問題にしてさえおればよいようなものである。しかも中世文芸の研究者といえば、どういうわけか仏教に心を傾ける人が多い。みずから仏教信者、もしくは仏教の同情者を以って任ずる人が多い。僧籍にある日本文芸研究者が多数集まるのが、この研究分野である。その結果、といってよいと思うが、文芸と仏教との関係といえば両者の円満な調和が考えられ

るだけで、それ以外の事実があるとも想像されない模様である。宗教が人間性を「呪縛」するなどというようなことは、考えも及ばないもののようなのである。それで中世文芸の問題の一番大切なところは、むしろ人間性の宗教的呪縛からの解放というような事実自体について理解のある近世文芸研究者を相手に話す方が、早いと思われるのである。

わたくしが思うに暉峻氏は、当の解説の対象である蕪村については自分自身の見解を述べながら、その引き合いに出された芭蕉については俗説に従われたきらいがありはしないであろうか。芭蕉の詩精神が西行、雪舟、宗祇、利休等々の場合と同じく仏教的世界観の所産であるといい、いわゆる「さび」が感性を絶した美学であるというあたりは、みずから中世風の仏教的世界観の「呪縛」からの解放を体験したはずの近世文芸研究者の立場からは、再考の余地があるのではあるまいか。

もし蕪村がいわゆる「宗教的呪縛」から解放された、自由な存在であるならば、歴史的に彼に先立ってその「宗教的呪縛」からの解放を求めて悪戦苦闘した存在があつてよいのではあるまいか。何か世間では中世仏教の申し子のように考えられている芭蕉その人の宗教に対する関係が、そういう観点から再検討される必要があるのではあるまいか。芭蕉は実際蕪村に先立つ作家として、まず以って「宗教的呪縛」の中に在る存在として把握されねばならないのではないか。それが日本文芸の歴史の正しい理解の仕方ではないか。

これは、わたくしの暉峻氏の論に対する批判であると同時に、同氏の論に便乗して敢えてする、中世文芸研究者の常識に対する批判でもあるのである。

(実際、暉峻氏の蕪村論に便乗しなければ、中世文芸研究者の常識に対する批判は有効適切に行われたいと思うのである。)

暉峻氏はエビキュリアンの蕪村は、芭蕉のように好きな酒を節制することもなかったといい、次のような蕪村の語を引用される。

又美酒一樽御をくり被下かたじけなく、ちよこ／＼御めぐみ被下候様にと、已来たのしみ申事に御座候。樽此たび御返却いたし候。受取可被下候。舞妓の類ひ五、六人も相交、美人だらけの大酒宴にて鶏鳴に至り、其四、五日前後は亭主大草臥、只泥のごとくに相くらし申候。

そして、「仏教が否定した人間性、その中核をなす自我を肯定することなしに、このような生活態度はありえない。」といい、「芭蕉が全力をあげて克服しようとした自我が、蕪村においてはよってもって立つ支えとなっているのである。」といわれるが、これはどうであろうか。

仏教が人間性、その中核をなす自我を否定するものであった歴史上の事実が、あたりまえのことにように語られているのは、よいと思う。世間には仏教が人間性とか自我とかを否定するものである事実を容易に認めまいとする人がある。そういう人たちを説得するには、こうして自然に語られることばの方が効果的であると思うのである。問題は、同じ自我が蕪村においてはその文芸の支えとなり、芭蕉においてはそうでなかったというところである。今日常識的にはそう信ぜられているようであるが、芭蕉において自我はたして「全力をあげて克服しよう」とめられるだ

けであつたらうか。

わたくしは寡聞にして芭蕉が酒を格別愛したか否かさえ知らない。幸い目に触れたものを掲げることにする。『閑居箴』に――

あら物ぐさの翁や。日頃は人の訪ひ来るもうるさく、人にも見えじ人をも招かじとあまたたび心に誓ふなれど、月の夜雪の朝のみ、友の慕はるるも、わりなしや。ものをもいはず、ひとり酒飲みて、心に問ひ心に語る。庵の戸押し開けて雪を眺め、または盃を取りて筆を染め、筆を捨て。あら物ぐるほしの翁や。

酒のめばいと寝られぬ夜の雪

ここで、かねては人が訪ねて来るのもうるさく、人にも来て貰うまい、自分から人を招くこともすまいと、心に誓っているというのは、ストイシズムである。が、そのストイシズムがともすればゆるみがちであるというところがおもしろい。月の夜、雪の朝にかぎっては、うき世の友が慕われるというのは、人間性の自然というものである。芭蕉は「友の慕はるるもわりなしや。」という。「わりなしや」とは何か。それは自分で自分の心のうごきをとがめて、しようのないことだといっているのである。いわゆる人間思慕は隠者の文芸の詩情の根本を成すものであるが、芭蕉においてはそれは否定されるのである。それでは、許すべからざる俗情として断乎として否定されるかというに、そうではない。われながらどうしようもないものとして、結果的には肯定される。それが「わりなしや」である。芭蕉においては、自我は「全力をあげて克服しよう」とめられた、しかしそれだけではなかったことを知らねばならないと思うのである。芭蕉は独居に堪え

ねて酒のみ、雪を眺め、筆をとる。みずから「物ぐるほしの翁や」と反省するあたりは、まだ強く自分を制する気持が見られる。つまり自我を克服しようとする意図は全く失われてはいない。しかし最後の「酒のめば」の一句になると、いわゆる人間芭蕉の面目が躍如としてくる。好きな酒も節制したといわれる芭蕉の態度は、ここではきわめて自然である。美人だらけの大酒宴に夜を徹した蕪村とは全く趣を異にするが、彼は彼なりに人生を楽しんでいる。ストイックな芭蕉において自我が「全力をあげて克服」されようとしたことも事実であり、最終的には「克服」され得なかった自我の表現が「酒のめば」のとき愛すべき句を生んだことも事実であることを、知らねばならないと思うのである。ストイック芭蕉、エピキュリアン蕪村と、割り切ってしまうのはどうであろうか。

二人の俳人の歴史的関連を考えると、そこにあるのは、人間性なり自我なりの克服につとめた一人のストイックと、逆にそういうものによって支えられたエピキュリアンとのコントラストであろうか。わたくしはそうでないと思う。

わたくしは、そこにあるのはストイックであるにはあまりにも豊かな人間性に恵まれた詩人と、ストイシズムから完全に解放された詩人との関連であると思う。そこにあるものはまた、日本の詩情の「宗教的呪縛」からの解放の歴史であり、エピキュリアニズムの発達の歴史であると思う。

三

暉峻氏は蕪村の「反宗教的性格」について述べられるが、問題は「宗教的世界観の上に打ち立てられた中世的文学精神」という

ことと、芭蕉が「宗教的」で蕪村が「反宗教的」であるということとであると思う。

「このような反宗教性は、蕪村ひとりのものではない。上田秋成、建部綾足、平賀源内などの同時代の文学者たちは、いずれも反宗教的で、強烈な自我をむき出しに生きている。豪邁であり、非妥協的である。自負心がきわめて強い。共通のこの反宗教的性格を、わたしは時代のせいだと考える。はじめて、真に近世的な庶民文学を創造せねばならぬ立場におかれた元祿の作家たちは、西鶴のようにそれを否定するにせよ、芭蕉のようにそれを肯定するにせよ、いずれにしても宗教的世界観の上に打ち立てられた中世的文学精神と対決せざるを得なかった。ところが天明の作家たちが自己を主張するために対決をせまられたのは、すでに近世化した元祿文学であった。中世文学は彼等にとってすでに完全な古典と化し、文学的な素材もしくは情趣として受取るのみで、思想的な影響を受けることをほとんどまぬがれているのである。それは明治に対する戦前派と戦後派の感じ方の相違に比すべきものであろう。

しかも彼等は、中世の仏教的世界観に拮抗すべき思想として、政策的に採用された儒教道徳しか持ち合わせていなかった元祿の作家たちとちがって、いずれも反宗教的な国学と、享保の宗教書をのぞく洋書解禁によってもたらされた自然科学（実学）の洗礼を受けているのである。であるから彼等の反宗教的性格、人間性を罪惡視せず、自我に抵抗を感じない生き方というものは、個性の強烈さのみに帰することはできないのである。いうならば宗教的呪縛から解放された人間性の魅力、それが天明文学の一般的特色といえよう。」（二七—八ページ）

ここで暉峻氏が蕪村の反宗教的性格を指摘されるのは正しいと思う。そしてその反宗教的性格が、上田秋成その他と相通じるものがある、時代のせいであるといわれるのは、正しいと思う。

それは近世文芸研究者の常識であって、別に耳新しい発言ではないのかもしれない。しかもわたくしは、こうして作家の「反宗教的性格」が近世文芸研究者の間で話題になるという事実それ自体が、示唆的であると思うのである。作家乃至作品の「反宗教的性格」というものが、文芸史上の他の時代においても問題にされなくてもよいものか、という当然の疑問が、そこから自然に生じてくると思われるから。いわゆる「中世的文学精神」が「宗教的世界観の上に打ち立てられた」ものであるという理解の仕方はしかし、正しくないと思う。上述の、芭蕉の詩精神が中世以来の仏教的世界観の所産である云々と同様、中世文芸研究者の間の、芭蕉が仏教的「中世的文学精神」を継承する最後の人であるというような、俗説にひかれてのことではないであらうか。

わたくしの前記の結論のつづきをのべると、芭蕉こそは「宗教的呪縛」の中で悪戦苦闘した注目すべき詩人であると思う。中世以来の仏教的世界観が彼の芸術を形づくったというのではなく、反対にそれとの対決があつた作品を生んだのであると思う。元祿の作者たちが「西鶴のようにそれを否定するにせよ芭蕉のようにそれを肯定するにせよ、いずれにしても宗教的世界観の上に打ち立てられた中世的文学精神と対決せざるを得なかった」というあたりについていうと、それはそうではなくて、中世から近世にかけては宗教的イデオロギーと人間精神との対立葛藤があつたのであり、近世元祿期はもとより中世においても、対決は宗教的世界観と文学的精神との間で行われたのであると思う。

暉峻氏が最初に言及された芭蕉の『笈の小文』の本文について見てみよう。

かれ狂句を好むこと久し。つひに生涯のはかりごととなす。ある時は倦みて放擲せんことを思い、ある時はすすんで人にかたんことをほこり、是非胸中にたたかうて、これがために身安からず。しばらく身を立てんことをねがへども、これがためにさへられ、しばらく学んで愚をさとらんことをおもへども、これがために破られ、ついに無為無能にして、ただこの一筋に つながる。

これを見ると、芭蕉が俳諧を生涯の仕事としたのも、もともと誇りやかな仕事としてではなかった。

ある時は俳諧を投げすてしまおうとし、ある時は逆にその道で人に勝とうと一生懸命になり、この道にかかずらうことの是非に迷って落着かなかつた。仕官して立身出世しようと考えても、俳諧が妨げとなる。道を学んでわが身の愚かさをさとうにも、やはり俳諧ゆえにそれができない。ついに無為無能のまま俳諧の道一筋につながれている――

というのであるから、むしろ芭蕉は良心の苛責なしにはこの道にたずさわることはできなかったのである。わたくしは思うに、芭蕉がみずから俳諧の道につながれているなどと言うのは、すなわち中世的イデオロギーに束縛されていることである。

われわれは中世の作家たちが実際良心の苛責なしには和歌・連歌の道にたずさわることはできなかったことを知っている。中世歌壇の中心人物として尊敬を一身に集めた藤原俊成・定家父子も

その例外ではなかった。父子とも歌道にふけて後生菩提の勤めを怠ることを自ら恐れ、和歌の神である住吉明神に参籠して神託を仰いだという話は、有名である。

連歌史上の重要人物心敬・宗祇も、連歌を仏道の前には恥ずべきものと観ずることに於いて、その伝統につらなるものがあつた。われわれはたとえば宗祇の『老のすさみ』の冒頭の一節を『笈の小文』と合わせ読むことによって、いわゆる「宗教的呪縛」がいかに根づよいものであつたかを理解しうる。

宗祇の『老のすさみ』に――

予すでに老の波むそちにかかりて耳したがふことわりもなく、いたづらに花の春月の秋をおくり、朝の霜夕の風をまちわびて、末葉に宿る露のかぎり遠くとも、いま幾程か侍らん。空しく当来のとめを思はずしてこの世の道に執をとむること、いかがはせんと歎きあまりては、よし野の川のよしや世の中と思ひかへし、鳴の羽がきかきつめつつ、一冊となして昔今のことのはをあらはせり……。

ここで、芸術は誇るべき仕事とは考えられていない。余命いくばくもない自分でありながら、空しく後生を願う仏道のつとめもせず、連歌の道に執着するとはどうしたことかと歎きにあまりっては、ええままよと思いかえし、この一冊を著す、という。所詮芸術は、仏道の前には無意義な執着なのである。世には和歌・連歌が仏道によって深められたという点を強調する人がある。それについて詳しく論じる余裕はないが、わたくしはそれはあとからつけた理屈であると思う。少くともこういうものから、文芸が仏教

から何らかの恩恵を蒙つたとはいえないと思う。中世の文学精神が仏教的の世界観の上に打ち立てられたものであるという結論は出て来そうにもないと思う。「いかがはせんと歎きあまりては、よしの川のよしや世の中とおもひかへし……」というあたりは、實際中世の詩情が禁欲主義的仏教の「呪縛」の下で危く窒息を免れたという風情であると思うのである。

ふたたび芭蕉の『笈の小文』に戻って考えると、芭蕉はほんとうのところ伝統的な仏教イデオロギーに「呪縛」されながらも、ひたすら自分の愛する俳諧の道を育てていったというものではあるまいか。もしも彼の後に、「宗教的呪縛」から全く解放された「反宗教的」作家が生まれ、自由にその感性の動きを表現し得たとするなら、芭蕉とその人との関係は、一方が宗教的、他方が反宗教的というようなものではないのではあるまいか。芭蕉の「宗教的呪縛」の下における悪戦苦闘が、その人においてようやく実を結んだという風に、理解されなければならないのではあるまいか。

暉峻氏は蕪村の生き方を芭蕉のそれとは全く対蹠的な、反宗教的なものとしたうえで、蕪村の文芸理念なり作風なりを論ぜられる。暉峻氏の蕪村の文芸理念なり作風なりの論は、それが芭蕉のそれとよいコントラストをなすものとしてなされた点において、批判の余地があるのではあるまいか。

たとえば暉峻氏は蕪村の次のような句を列举した上で、その「人間の情趣」について語られる。

ゆく春や撰者を恨む哥の主
きじ啼くや草の武蔵の八平氏

高紐にかくる兜や風薫る

こひわたる鎌倉武士の扇哉

鳥羽殿へ五六騎急ぐ野分哉

「このような人間的情趣を、芭蕉が発句の世界からしめ出して自然美をもつぱらとしたのは、もとより彼の宗教的人間観のせいであろうし、蕪村が右のように連句・発句の区別なく人間的情趣を氾濫せしめているのは、彼の反宗教的な人間観のせいである。」

蕪村が連句・発句の区別なく人間的情趣を氾濫せしめている、というのはいとして、それに対して芭蕉がその人間的情趣を「しめ出して」いるというのはどうであらうか。それが事実であるにせよ、芭蕉はそういうことを積極的に意図したのであらうか。わたくしが思うに、「宗教的呪縛」の下にあった芭蕉は自由に人間的情趣をうたうに至らなかった、というのが、俳諧の歴史の事実であると思う。芭蕉における人間性の「宗教的呪縛」の事実を考慮してこそ、蕪村における人間的情趣の自由な表現の意味が理解されると思う。

芭蕉の文章の中からいわゆる人間的情趣に触れるものを拾うと『閑関之説』に――

色は君子の惡むところにして、仏も五戒のはじめに置けりといへども、さすがに捨てがたき情のあやにくに、あはれなるかたがたもおほかるべし。人しれぬくらぶ山の梅の下ぶしに、おもひのほかの匂ひにしみて、忍ぶの岡の人目の関ももる人なくば、いかなるあやまちをかし出でむ。あまの子の浪の枕に袖しをれて、家をうり身を失ふためしも多かれど……

ここでは、いわゆる人間的情趣の最大のものである好色が、「仏も五戒のはじめに置けりといへども」という条件の下にはあるが、肯定されている。芭蕉は「彼の宗教的人間観」に「呪縛」されてはいたが、時にはこうした人間的情趣を、「氾濫」というほどではないが、ある程度、発露させていたのである。暉峻氏のように、芭蕉と蕪村とをただ「宗教的」「反宗教的」で割り切るのでは、両者の間のコントラストだけがあって、「歴史」がないことになると思う。

四

普通に芭蕉の「さび」は、宗教的なものだと思つて疑われない。暉峻氏もこの常識に従つておられる。しかしこういう常識も今日再検討の必要があるのではあるまいか。

暉峻氏は、蕪村の漢詩的風調も、王朝・中世的情趣も、伝奇趣味も、怪異趣味も、すべて彼のみずみずしい感性によって支えられているがゆえに、詩たり得ているといい、したがってそれが卒直に現実の季感を通して打ち出されている場合、「鮮明強烈な印象をもって我々にせまり、今更ながら感性を絶した『さび』の詩人芭蕉との相違に目をみはるのである。」といわれる。暉峻氏がその実例として列挙された蕪村の多くの句から任意にえらんでかかげると――

紅梅の落花燃ゆらむ馬の糞

目に遠くおぼゆる藤の色香哉

朝がほや一輪深き淵のいろ

にほひある衣も畳まず春の暮
ゆく春やおもたき琵琶の抱きごころ

これらは、蕪村がはばかりとなく感性美をうたい上げたものであるという。そして「いささかのためらいもなく、感性美に陶酔しうる蕪村のこの青春性」は、「宗教的な中世の文学精神から解放された時代思潮を背景に、造型の世界に生きる画家としてまず大成した彼の資質」によるものであり、「中世以来の宗教的な『さび』の美意識から解放されて、感性美をはばかりとなくうたった蕪村であつたからこそ俳諧の概念をこえて、近代的情詩人たりえている」のであるという。

これはどうであらうか。

最大の問題点は、「宗教的な中世の文学精神から解放された時代思潮」というところであると思う。暉峻氏によれば蕪村の「反宗教的性格」は「時代のせい」であるというが、それは蕪村の時代の「時代思潮」が「宗教的な中世の文学精神から解放された」ものであるということであらうか。

端的に私見を述べると、蕪村ら天明期の作家の人間性が解放されたのは、封建制イデオロギーとしての仏教的世界観からであつて、「宗教的な中世の文学精神」からではないと思う。「中世の文学精神」なるものがあるとすれば、それは「宗教的呪縛」の下で悪戦苦闘するものでこそあれ、それ自体が「宗教的」なものでは決していないと思う。これは、いわゆる「さび」は「宗教的呪縛」の下における人間性のデリカシーではあつても決して宗教的なものの謂ではないという、わたくし自身の結論につらなるものであるが。

芭蕉の作品について具体的に考えてみなければならないところである。

枯芝やややかげろふの一二寸
何の木の花とはしらず匂ひ哉
くたびれて宿かるころや藤の花
古池や蛙とびこむ水の音
しづかさや岩にしみ入る蟬の声
まゆはきを俤にして紅粉の花
一つ家に遊女も寝たり萩と月

これはわたくしが任意に選んだ芭蕉の人に知られた句であるが、これらを前掲の蕪村のそれと比較するとき、一方は感性を絶したものの、他方はその反対に感性美をはばかりとなくうたい上げたもの、という風にはっきりしたコントラストが考えられるであらうか。

わたくしは、芭蕉その人があまりにも偶像視され、宗教的、宗教的といわれるきらいがあると思う。もともと宗教的な人が自分の立場から芭蕉乃至芭蕉の作品を宗教化して考えるのはやむを得ないとして、暉峻氏のように宗教と人間性との関係について理解のある人が、芭蕉を宗教的といい、いわゆる「さび」の美学を宗教的なものといわれるのは、学界内外の俗説にひかれてのこととしか考えられない。

「古池や」の句について、ある通俗的な宗教書に次のようにいう――

「これは日本人の誰しもが知っている芭蕉の俳句であるが、こ

それは芭蕉が仏頂禪師に参禅して悟りを開いた後にできた句だといわれている。そのことの考証はとにかくとして、古池に飛びこむ蛙の姿、飛びこんだ時の水の音、それをひたすらに見聞きし、その池、その蛙、その音と一つになりきって、自己の身心を忘却している芭蕉の境涯こそは、真の宗教の世界のものである。」^{註一}

芭蕉は参禅した、だから芭蕉の俳句の味は禅の味である、という論理は、あまりにも安易ではあるまいか。今日それが宗教家とはもとより、いわゆる国文学者の間でも支配的であるように見えるが。

芭蕉の芸術と禅との関係について詳しくのべる余裕はないが、両者の関係は宗教家もしくは宗教的な国文学者によって考えられているほど調和的ではないのではあるまいか。

例の『幻住庵記』に「無常迅速のことわりいささかも忘るべからず。」という芭蕉である。「宗教的」という語が当たらないわけではない。しかしまた同じ『幻住庵記』に

一たびは仏籬祖室の扉とほそに入らむとせしも、たどりなき風雲に身をせめ、花鳥に情を勞して、しばらく生涯のはかりごととさへなれば、ついに無能無才にしてこの一筋につながる。

という芭蕉でもある。「仏籬祖室の扉に入らむとせしも」というあたりには、宗教のわくの中におさまり得ない彼の人間性があるというものではあるまいか。

「しづかさや」の一句の如きは、芭蕉自身が前置きして「佳景寂莫として心すみゆくのみおぼゆ」といっているのであるから、「感性を絶した」といえないところである。しかしそう言

うには、その「感性を絶した」ということばの意味をはっきりさせて置く必要がある。それは、何とも名状し難い妙境という意味か。それともあらゆる官能的なものの否定された禁欲主義的状况の意味か。もし前者ならそれがこの一句に当てはまらないことはないが、それでは感性美をうたい上げたものであるといわれる他の作家の句と全く対蹠的なものであるとはいえなくなる。「岩にしみ入る蟬の声」は、そう表現されるにふさわしい一箇の感性美にはかならないから。もし後者なら、それはこの句にはあてはまらない。理由は、同様にこの一句がそういう一箇の感性美の表現なのだから。

「まゆはきを俤にして紅粉の花」は、まゆはきは自粉をつけた後の眉を払う小さいはけ、紅粉の花から化粧に緑のあるまゆはきを連想したものである、といわれる。^{註二}

こういうものは、蕪村の「感性的」に全く対立する非感性的なものの表現とみるべきものであろうか。わたくしはこの句から逆に蕪村の場合に劣らず感性的なものの匂いを感じるのであるが、どうであろうか。蕪村の場合に劣らず感性的かというと、蕪村と同様に何か解放された官能の表出を意味するもののようにあるが、そうではない。芭蕉の場合、蕪村とちがって官能的なものの表出は控えめである。きわめてストイックに抑制されている。抑制されているがゆえに、そこにあらわれたものがきわめて甘美なものになっているということが、ありうると思うのである。

芭蕉において抑制されたものの表現が、蕪村において自由に表出されるところのものに比べて「宗教的」であるかのように考えられるのは、わたくしにいわせれば「常識」の陥りやすい誤りである。その誤りは、次の「一つ家に遊女も寝たり」の句などと合わ

せて考えれば、明らかではあるまいか。もちろんそうはいっても、仏教的世界観からの人間性の解放というようなこと自体が不審に思われるような人々にとっては、それは最後まで明らかでないであろうが。

「一つ家に遊女も寝たり」は、『おくのほそ道』の旅も半ばを越えた北国路での作である。新潟の遊女が芭蕉と一間へだてた部屋に泊り、翌明出発に際してお坊様のお情で同行させてくださいと申し出た。芭蕉は僧形に近いなりをしていたし、その気持もそれにふさわしいものがあつた。女性との同行は彼の欲しないところであつた。彼女たちの懇願をすげなくしりぞけた末の心境が「遊女も寝たり」であつた。

一句は、同じ旅の宿にたまたま遊女と泊り合わせた、折しも庭先に萩が咲き月のさす情景を、はかない遊女と風雅な世捨人との取合わせにかぶらせた象徴的表現、などと説明されているが、註三もともと典型的に感情性的な存在である遊女をさりげなく句にしたところがおもしろい。女というものをかたくなにしりぞけた作家の、道心にも似た気持のどこかにひそんでいたゆらぎが、こうした象徴的表現を生んだと解釈してよいのであるまいか。もしそれがゆるされるなら、この一句を支えるものは「宗教的」というようなものではないのではないか。

「美人だらけの大酒宴」にうつつを抜かす蕪村に比べると、遊女との同行を承諾しない芭蕉は正に一箇のストイックである。その点エピキュリアン蕪村、ストイック芭蕉のコントラストは、たしかにそうである。しかしわれわれの問題は、二人の人生に対する態度であると同時に、その「詩」でもある。中世以来の仏教的世界観の「呪縛」から完全に解放された人とそうでない人とで

は、その「詩」にどのような差異が見られるかということになると、事情はちがってくる。そこにあるものは、「反宗教的」「宗教的」という単純な対立ではなく、人間性が抑制されない場合とそうでない場合とのデリケートな差異である。

われわれは芭蕉の詩精神、乃至芭蕉によって受けつがれた中世の文学的精神の、仏教的世界観の「呪縛」の下におけるデリケートなあり方を、今後さらに綿密に追求すべきであつて、それを蕪村のごとき近世の詩人が、それから解放されねばならなかったところの「宗教的」なものとして、簡単に片づけるべきではないのではあるまいか。

本学教授

註一 辻雙明著『真の宗教を求めて』三二ページ

註二 杉浦正一郎・宮本三郎校註『芭蕉文集』八六ページによる。

註三 同右 九二ページによる。